

Geneviève Lachance*

L'antilogicien ou l'ennemi de la philosophie véritable

<https://doi.org/10.1515/elen-2017-0003>

Abstract: One of Plato's goal in the *Phaedo* is not only to define what philosophy is, but also to describe what 'real' or 'authentic' philosophy consists of. This description of 'authentic' philosophy reveals a tension. Indeed, if Socrates feels the need to speak of a genuine philosophy, is it not a sign that there is another type of philosophy, which is inauthentic and fake? If Plato emphasizes the legitimacy of some philosophers, is it not because he believes that there are others, who resemble the former but are a mere imitation of them? In fact, there is in the *Phaedo* an implicit description of 'false' philosophers, which culminates with the presentation of a precise case: the antilogician. Sometimes called a sophist, often described as an eristic, the antilogician is a perfect example of philosophy gone wrong. Criticised more than once in his dialogues, Plato condemns vivaciously the antilogician as he diverts real philosophical inquiry and immerses people in absolute relativism.

Keywords: antilogique, éristique, misologie, philosophie, *Phédon*

Le terme φιλοσοφία apparaît dès les premières pages du *Phédon* : le narrateur du dialogue nous y apprend que Socrate, bien qu'enchaîné en prison et attendant sa dernière heure, continuait à s'occuper de philosophie (59a3). Il réapparaît ensuite à de multiples reprises, laissant ainsi présager l'importance du thème philosophique dans l'ensemble du dialogue. Or, des 39 occurrences recensées des termes de la famille de φιλοσοφία (incluant φιλόσοφος, φιλοσοφείω et ses dérivés), plus du tiers est accompagné de qualificatifs servant à souligner son caractère authentique.¹ Ainsi, il ne s'agit pas uniquement du

¹ Les astérisques indiquent les passages où se trouvent de tels qualificatifs. Φιλοσοφία : 59a3, 61a3, 63e10*, 64a5*, 66d2, 68c11, 81b7, 82b2, 82d5, 82e1, 83a2, 84a3, 114c3. Φιλόσοφος : 61c6, 61d5, 62c10, 64b9*, 64d2, 64e2*, 65a1, 65c11, 66b2*, 67d9, 68b3*, 68c1*, 68d12, 82c3*, 83b6*, 84a2, 91a2*, 95c1, 101e6*. Φιλοσοφείω et ses dérivés : 64b3, 64b4*, 67d8*, 67e4*, 69d2*, 80e6*, 82b10. Plusieurs passages qui ne contiennent pas ces qualificatifs de manière explicite les sous-entendent toutefois.

***Corresponding author: Geneviève Lachance**, Université de Genève, Geneva, Switzerland,
E-mail: lachance.genevieve@gmail.com

philosophe, mais du philosophe véritable (ἀληθῶς, γνησίως), de celui qui pratique réellement (τῷ ὄντι) la philosophie. De même, il ne s'agit pas seulement de la philosophie, genre dans lequel peuvent s'immiscer de nombreux éléments disparates, voire opposés, mais de la philosophie droite et convenable, qui s'exerce de façon correcte (ὀρθῶς). Cet ajout, qui a de quoi surprendre, révèle une tension inhérente au texte. Si Socrate ressent la nécessité de parler d'une philosophie authentique, n'est-ce pas là le signe qu'il en existe une autre, inauthentique et illusoire, avec laquelle il désire prendre ses distances ? Si Platon déploie autant d'efforts pour souligner le caractère légitime de certains philosophes, n'est-ce pas parce qu'il est d'avis qu'il en existe d'autres, frauduleux, avec lesquels il est confronté ?

Une description de la philosophie illégitime, apparente et inauthentique se trouve en effet en filigrane de cette caractérisation de la philosophie véritable. Le philosophe inauthentique présente tous les attributs contraires du philosophe authentique et s'oppose à ce dernier comme l'ombre à la lumière. Cette description, plus tacite que formelle, culmine pourtant par la présentation d'un cas précis : l'antilogicien (ἀντιλογικός). Figure vague et trompeuse qui revêt insidieusement le masque du philosophe, l'antilogicien – ou celui qui aime à s'occuper de discours contradictoires – fait plusieurs apparitions marquées dans l'œuvre de Platon, notamment dans les dialogues dits de maturité et de vieillesse,² et intervient à deux reprises dans le *Phédon*. Quelquefois décrit comme un sophiste, fréquemment relié à l'éristique, il est le portrait typique de ce qu'il convient d'éviter lorsqu'on se donne pour but de philosopher. La critique platonicienne de l'antilogicien, laissée bien souvent de côté par les commentateurs, permet de mieux comprendre les pièges qui se dressent sur le chemin de la sagesse et apporte ainsi un éclairage nouveau sur l'un des thèmes centraux du *Phédon*, à savoir la philosophie. Si Socrate et, à plus forte raison, Platon s'opposent aussi fermement aux antilogiciens, c'est parce que ceux-ci donnent l'illusion d'être des philosophes hors pair. Toutefois, par leur utilisation dévoyée du λόγος, ils empoisonnent toute recherche philosophique sérieuse et détournent les âmes philosophiques vers le relativisme le plus absolu.

² Hormis le *Lysis*, généralement considéré comme un dialogue de jeunesse. Plus précisément, les dialogues de Platon contiennent deux occurrences du substantif ἀντιλογία (*Resp.* V 454b2 et VII 539b4), 12 occurrences de l'adjectif ἀντιλογικός (*Lys.* 216a7; *Phd.* 90c1 et 101e2; *Phdr.* 261d10; *Resp.* V 454a1; *Soph.* 225b11, 225b12, 226a2, 232b6, 232e3 et 232b12; *Tht.* 197a1) et une occurrence de l'adverbe ἀντιλογικῶς (*Tht.* 164c7).

L'Autre philosophe

On sait, depuis l'Antiquité, que le *Phédon* s'attache à définir l'exercice pur et vrai de la philosophie. La description platonicienne du philosophe véritable est donc bien connue. Beaucoup moins connus toutefois sont les opposants à cette figure du philosophe légitime. Quelques candidats apparaissent timidement dès le début du dialogue. Ainsi, le philosophe véritable s'oppose au commun des mortels, aux *autres* (οἱ ἄλλοι [64a5]), qui ne remarquent pas que ceux qui s'occupent droitement de philosophie ne s'appliquent qu'à mourir, c'est-à-dire à détacher leur âme de leur corps. Il se différencie également du sophiste Événos de Paros, qui *paraît* (δοκεῖ [61c7]) s'occuper convenablement (ἀξιῶς [61c8]) de philosophie, mais qui n'accepterait jamais de mourir pour se rapprocher de l'objet réel de cette dernière. Il semble également se distinguer des pythagoriciens Cébès et Simmias qui, comme le commun des mortels, ne comprennent pas que l'exercice philosophique se rapproche de l'acte de mourir. Bref, le philosophe véritable s'oppose à tous ceux qui sont φιλοσώματοι (68c1), y compris aux φιλοχρήματοι et aux φιλότιμοι (68c2). Des adversaires plus sérieux apparaissent toutefois dans la deuxième moitié du *Phédon* et sont nommés à partir d'une activité qu'ils aiment à pratiquer : « ceux qui passent leur temps à s'occuper d'arguments contradictoires » (οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες [90b9-c1]) ou, simplement, « antilogiciens » (οἱ ἀντιλογικοί [101e1-2]). Les arguments ou discours contradictoires dont il est ici question ne sont pas explicitement décrits par Platon. Les commentateurs ont fréquemment associé ces discours aux *Dissoi Logoi*, ce mystérieux recueil de textes – parfois attribué à Protagoras ou même à Socrate – dans lequel l'auteur présente des arguments *pro* et *contra* la même thèse.³ Ils peuvent également faire référence à une quelconque pratique de la réfutation (*elenchos*), pratique durant laquelle une thèse est affirmée après mise en contradiction de la thèse opposée. En effet, les antilogiciens sont souvent représentés dans les dialogues platoniciens comme d'avidés réfuteurs. Par exemple, dans le *Lysis* (216a5-b9), les antilogiciens (ἀντιλογικοί [216a7]) posent des questions (ἐρήσονται [216a7]) tout en ciblant les contradictions (ἐναντιώτατον [216b1]) dans le discours de leurs interlocuteurs. Dans le *Théétète* (163b1-165e6), ils posent des questions terribles (τὸ δεινότατον ἐρώτημα [165b2]) qui ressemblent à des pièges logiques. Dans la *République* (VII, 537e1-539d7), les jeunes gens contredisent (ἀντιλέγοντα [539c8]) par pur plaisir tous ceux qui se trouvent sur leur passage et les réfutent

3 Entre autres : Hackforth (1955) 108; Gallop (1975) 155. Sur la paternité et la date de rédaction des *Dissoi Logoi*, toutes deux incertaines, voir Robinson (1979); Dorion (2009) 125–131.

(nombreuses occurrences de termes de la famille d'ἔλεγχος [538d8 et d9, 539b5, b9 et c1]) de manière superficielle, c'est-à-dire en obtenant des contradictions apparentes (εἰς ἀντιλογίαν [539b4]). Enfin, dans le *Sophiste* 225a2-226a4, les λόγοι dits « antilogiques » sont décrits comme consistant en questions et réponses brèves (κατακεκερματισμένον ἐρωτήσεις πρὸς ἀποκρίσεις [225b8-9]) et situés dans le cadre de réunions privées (ἐν ἰδίοις [225b8]) et non publiques. Il est à noter toutefois que le type de réfutation utilisé par les antilogiciens est dévoyé et ne possède pas les mêmes finalités morales que la réfutation socratique.

L'antilogicien fait une première apparition dans le *Phédon* en 89c11-91c5, soit dans le passage sur la misologie. Ce passage contient d'ailleurs l'une des dernières oppositions entre « philosophie véritable » et « philosophie apparente » et nous donne de précieux indices sur l'identité de ces philosophes inauthentiques. Après avoir entendu les arguments de Cébès et de Simmias, qui mettaient en doute la solidité de la thèse socratique sur l'immortalité de l'âme, les amis de Socrate se sentent atterrés, voire découragés. Socrate leur adresse alors un avertissement (εὐλαβέομαι [89c11]) : il faut prendre garde de détester les λόγοι. En effet, il n'y a pas pire mal (μείζον ... κακόν [89d2-3]) que la misologie. Le misologue en vient à détester les discours, car il a accordé trop souvent sa confiance à des raisonnements qui, par la suite, ce sont révélés faux. Platon précise bien le fait suivant : ces raisonnements qu'ils croyaient vrais et qui lui ont ensuite semblé faux étaient parfois vrais, mais parfois non (ἐνίοτε μὲν ὦν, ἐνίοτε δ'οὐκ ὦν [90b8-9]). C'est donc dire que le misologue est incapable de distinguer quels raisonnements sont réellement vrais de ceux qui ne le sont pas : il accorde sa confiance à un raisonnement qui s'avère faux ou délaisse un argument vrai en pensant qu'il est erroné. Cette expérience implique l'absence d'une compétence : le misologue est ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης (90b7). Il lui manque le savoir de l'expert en λόγοι : il ne possède pas la compétence nécessaire pour discriminer les λόγοι vrais des λόγοι faux. Cette expérience nécessite aussi la répétition : il faut avoir été confronté plus d'une fois à une telle déception pour devenir misologue. Enfin, les λόγοι dont il est ici question – que nous comprenons au sens d' « arguments » – peuvent être vrais ou faux. Plus précisément, Platon reconnaît qu'il existe des λόγοι faux, mais ne nie pas qu'il puisse également exister des λόγοι vrais, solides et qui peuvent être saisis comme tels.

Après avoir ainsi décrié le piège de la misologie et l'avoir comparé à celui de la misanthropie, Socrate donne un exemple frappant (90b9-c6) :

Et, tu le sais bien, ce sont surtout ceux qui passent leur temps à s'occuper d'arguments contradictoires qui finissent par croire qu'ils sont arrivés au comble de la maîtrise et qu'ils sont les seuls à avoir compris qu'il n'y a rien de sain ni d'assuré en aucune chose, ni en aucun raisonnement non plus; que tout ce qui existe se trouve tout bonnement emporté

dans une sorte d'Euripe, ballotté par des courants contraires, impuissants à se stabiliser pour quelque durée que ce soit, en quoi que ce soit. (trad. Dixsaut, légèrement modifiée) (καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἷσθ' ὅτι τελευτώντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὔδενός οὔδεν ὑγιές οὔδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.)

L'antilogicien apparaît ici comme un cas exemplaire : il est *précisément* (καὶ μάλιστα δὴ [90b9]) un misologue. Comme le misanthrope, à qui il manque la τέχνη portant sur l'objet de son mépris (ἄνευ τέχνης τῆς περὶ τάνθρωπεια [89e5-6]), le misologue, personnifié par l'antilogicien, ne possède pas une connaissance adéquate de ce qu'il déteste : il est ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης (90b7). Cette spécification a de quoi étonner, car il est dit plus tôt qu'il s'occupait précisément de λόγοι. En d'autres mots, l'antilogicien déteste les λόγοι, mais passe son temps à s'occuper d'une forme précise de λόγοι, les arguments antilogiques (ἀντιλογικοὶ λόγοι). La science qui lui fait cruellement défaut ne saurait donc s'assimiler à l'antilogique : elle s'y opposerait même totalement. Quoique Platon ne décrive pas explicitement cette mystérieuse science dans le passage qui nous occupe, il est possible d'y voir une référence à la dialectique, plus précisément à cette partie la plus difficile de la philosophie qui concerne les λόγοι (τὸ περὶ τοὺς λόγους [Resp. VI, 498a3]).⁴ En effet, l'antilogicien misologue croit qu'il n'existe rien de sain ni d'assuré dans les discours et les choses. Le

4 Contre cette thèse, voir Miller (2015) 161–162. Miller affirme que l'expression τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης utilisée en *Phd.* 90b7 ne peut se rapporter à la dialectique, car les antilogiciens, qui sont déjà des « expert public arguers, already possess dialectical skill » (p. 161). Miller ignore ici la définition donnée en *Sophiste* 225a2-226a4, où l'antilogicien est placé dans la sphère des discours privés et non publics. Quant aux aptitudes dialectiques qu'il possède, il est vrai que l'antilogicien utilise la réfutation, mais il ignore totalement les outils propres à la dialectique platonicienne, comme le prouvent d'ailleurs les passages 452e-456a du cinquième livre de la *République* et 101e1-102a1 du *Phédon*. Enfin, Miller affirme que l'expression τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης ne peut se rapporter à la dialectique, car cette expression est trop vague. Selon lui, Platon avait déjà adopté la terminologie de la dialectique au moment où il écrivit le *Phédon* (p. ex., dans l'*Euthydème*, le *Ménon* et la *République*) (n. 45, p. 162). Cet argument est faible, car il suggère que le *Phédon* est antérieur à tous ces dialogues. Or, même s'il semble que Platon fasse référence au *Ménon* dans le *Phédon* (73a-b), on ne connaît pas la chronologie exacte des œuvres de Platon. Tout argument reposant sur la chronologie de ses dialogues prête donc le flanc à la critique. Miller est d'avis que l'expression τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης fait référence à la rhétorique. Pour appuyer son propos, il se repose sur le fait que Platon utilise une expression similaire dans d'autres dialogues en référence à la rhétorique : entre autres, en *Grg.* 449d-e et 450b (περὶ λόγους) et en *Phdr.* 273a (οἱ περὶ τοὺς λόγους τεχνικοί), 261b et 273e (τέχνη περὶ λόγων) et 260d, 262c, 266c-d, 267b-d, 270a, 270e, 271c, 272b, 273d et 274b (τέχνη λόγων). De

philosophe véritable, lui, croit également qu'il n'existe rien de sain dans les choses du monde sensible, car elles varient constamment (79c1-10). Toutefois, il est d'avis qu'il existe des formes qui, toujours, restent les mêmes et a fait de ces dernières l'objet de sa recherche. Il est également d'avis qu'en haïssant les λόγοι, on se prive de la vérité et du savoir sur *ce qui est* (τὰ ὄντα [90d6-7]). Les λόγοι sont donc instrumentaux à sa recherche philosophique. Pour le véritable philosophe, il existe des λόγοι fermes et sains, lesquels portent sur *ce qui est* et non sur le monde sensible. Il en va tout autrement de l'antilogicien, qui apparaît comme un matérialiste extrême. Comme le philosophe véritable, il reconnaît que le monde matériel ne laisse place à aucune certitude et stabilité. Toutefois, cet aveu ne se double pas, comme chez le philosophe authentique, de la croyance en un autre niveau de réalité : l'antilogicien n'a que faire de *ce qui est*.⁵ Selon lui, tous les êtres (τὰ ὄντα) sont changeants comme l'Euripe, ce détroit célèbre pour ses courants variables.⁶ Il n'est donc pas étonnant qu'il s'occupe de discours contradictoires. Ses discours sont à l'image du monde sensible dans lequel il vit et sur lequel il concentre son attention : ils sont en mouvement constant et oscillent d'un opposé à l'autre.

cela, il conclut que « the misologists ... [lack] not dialectical but rhetorical expertise » (p. 162). Cet argument n'est pas convaincant. Platon a lui-même créé un terme pour désigner la rhétorique : ῥητορικὴ. Dans le *Gorgias* et le *Phèdre*, il n'utilise jamais les expressions περὶ λόγους, οἱ περὶ τοὺς λόγους τεχνικοί ou τέχνη περὶ λόγων seules, mais toujours dans le voisinage du terme ῥητορικὴ. Dans le *Gorgias*, il conteste le fait que la rhétorique soit le seul art à utiliser les λόγοι (450a-c). Quant à la rhétorique décrite dans le *Phèdre*, elle se rapporte tantôt à la rhétorique proprement dite, tantôt à l'antilogique, tantôt à un art qui engloberait également la dialectique. Ainsi, la rhétorique n'est pas seule à porter sur les discours, mais également la dialectique et l'antilogique. Cette absence de délimitations claires peut également être observée chez Xénophon (*Mémoires* I, 2.31). Dans les *Mémoires*, Xénophon nous apprend que Critias avait institué une loi visant Socrate et selon laquelle il était interdit d'enseigner la τέχνη λόγων. Socrate était-il maître de rhétorique ? Il convient d'en douter. Toutefois, L.-A. Dorion reconnaît que l'expression τέχνη λόγων est vague et, selon le contexte, peut tant renvoyer à la rhétorique qu'à la dialectique (Dorion 2010), 98-99. Enfin, Miller garde silence sur le passage 498a3 de *République* VI, dans lequel Platon utilise l'expression τὸ περὶ τοὺς λόγους pour décrire cette partie la plus difficile de la philosophie, qu'il est permis d'assimiler – en fonction du contexte même dans lequel l'expression se trouve – à la dialectique.

5 ... εἴπερ βούλοιο τι τῶν ὄντων εὐρεῖν; ἐκείνοις μὲν γὰρ ἴσως οὐδὲ εἰς περὶ τούτου λόγος οὐδὲ φροντίς (101e3-5).

6 On ne peut ici s'empêcher de penser à Héraclite, plus précisément à ses aphorismes sur le flux constant des choses Rowe (1993) 214. Toutefois, aucun de ces fragments ne contient une référence explicite à l'Euripe.

Le passage sur la misologie se termine par une caractérisation plus marquée de la manière d'agir non philosophique :

Car je cours un risque, moi, dans ce moment présent où il n'est plus question que d'elle [la mort] : celui de ne pas me comporter en philosophe mais, semblable en cela aux gens qui manquent de culture véritable, en homme qui aime à triompher. Les gens dont je parle se moquent en effet complètement, lorsqu'ils entament une controverse à propos d'un objet donné, de savoir comment sont réellement les objets dont ils parlent. Non, ils mettent toute leur énergie à faire adopter par ceux qui les écoutent la manière dont eux ont déterminé ces objets. Pour moi, à l'heure présente, j'en viens à penser qu'entre eux et moi il n'existe que cette seule différence : ce à quoi je vais, moi, employer mon énergie, ce ne sera pas à faire que mes paroles paraissent vraies à ceux qui m'écoutent (si un tel effet se produit, ce sera par surcroît), mais à faire qu'elles me paraissent le plus possible, à moi-même, être telles. (ἐμοὶ δὲ αὐτοῦ ἔνεκα τοῦ θανάτου, ὥς κινδυνεύω ἔγωγε ἐν τῷ παρόντι περὶ αὐτοῦ τούτου οὐ φιλοσόφως ἔχειν ἀλλ' ὥσπερ οἱ πάνυ ἀπαιδευτοὶ φιλονίκως. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ὅταν περὶ τοῦ ἀμφισβητῶσιν, ὅπῃ μὲν ἔχει περὶ ὧν ἂν ὁ λόγος ἦ οὐ φροντίζουσιν, ὅπως δὲ ἂν αὐτοὶ ἔθεντο ταῦτα δόξει τοῖς παροῦσιν, τοῦτο προθυμοῦνται. καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ ἐν τῷ παρόντι τοσοῦτον μόνον ἐκείνων διοίσειν· οὐ γὰρ ὅπως τοῖς παροῦσιν ἂν ἐγὼ λέγω δόξει ἀληθῆ εἶναι προθυμήσομαι, εἰ μὴ εἴη πάρεργον, ἀλλ' ὅπως αὐτῷ ἐμοὶ ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν. [90e4-91b1])

Contrairement à ce qu'ont avancé certains interprètes, Socrate n'avoue pas ici ne pas agir en véritable philosophe ou, pire, ne pas être en mesure d'adopter un comportement sain à l'égard des λόγοι.⁷ Ces interprétations font abstraction d'un élément linguistique important : Socrate n'affirme pas qu'il se comporte de manière non philosophique, mais plutôt qu'il *risque* de se comporter de la sorte (κινδυνεύω ἔγωγε [91a1-2]), car il fait preuve d'un zèle trop ardent.⁸

7 Pour une telle interprétation, voir : Miller (2015) 164 : « Socrates here makes the rather shocking admission that he has been acting not like a philosopher ... » ; Woolf (2008) 8 : « He says that he himself may not be acting philosophically, but from a love of victory ... ». De nombreuses traductions anglaises suggèrent également une telle lecture : « ... for at the moment on this very question I look like being not philosophically-minded, but, like the utterly uneducated, merely contentious. » (Bluck 1955) 96–97 ; « ... for very possibly it is not a love of wisdom that I am showing on this present issue, but that love of defeating an opponent which goes with utter lack of culture. » (Hackforth 1955) 109.

8 À la toute fin du passage sur la misologie (90d9-91c5), des termes de la famille de προθυμία (zèle) apparaissent à cinq reprises. Ainsi, Socrate affirme que ce ne sont pas les λόγοι qui sont malsains, mais ceux qui les utilisent. Il enjoint ses auditeurs, ainsi que lui-même, à faire preuve de zèle (προθυμητέον [90e3]) pour se comporter sainement. Puis, il soutient qu'il risque de ne pas se comporter en philosophe véritable, mais à la façon de ces gens sans culture que nous pouvons assimiler aux misologues et aux antilogiciens. Que font ces gens sans culture ? Ils déploient de nombreux efforts (προθυμέομαι [91a6]) pour faire accepter leurs thèses par leurs auditeurs, peu importe la vérité. Socrate affirme qu'il diffèrera de ces personnes de la manière suivante : il mettra un zèle (προθυμέομαι [91a8]) à faire en sorte que ses paroles soient vraies pour lui-même et non pour les autres. Socrate termine en enjoignant ses auditeurs à ne pas

L'avertissement de Socrate vise à souligner un risque, voire un danger, dont il est pleinement conscient. En fait, le passage 90e4-91b1 ne marque aucune coupure avec le texte qui précède : il continue à s'inscrire dans une mise en garde bien précise. En effet, tout comme il convenait de se mettre en garde (εὐλαβηθῶμεν [89c11]) contre la misologie, il convient ici de se mettre en garde (εὐλαβηθῶμεν [90d9]) contre l'idée qu'il n'existe rien de sain dans les raisonnements (τῶν λόγων οὐδέν ... ὑγιὲς εἶναι [90e1-2]). Comme cette façon de dire a déjà été utilisée plus tôt pour décrire le misanthrope (οὐδενὸς οὐδέν ὑγιὲς εἶναι [89e2-3]), avec lequel le misologue a été comparé, et l'antilogicien (... οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδέν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων ... [90c3-4]), il est permis de présumer que l'avertissement réitéré par Socrate se rapporte encore une fois à la misologie, à plus forte raison à l'antilogique. La misologie consisterait donc non pas uniquement en une haine des λόγοι, mais également en la croyance qu'il n'existe rien de sain dans ces derniers. Bref, la misologie est une attitude antiphilosophique.⁹

D'ailleurs, le passage 90e4-91b1 reprend la même caractérisation qui avait été utilisée plus tôt : les personnes qui agissent οὐ φιλοσόφως sont des gens sans culture (ἀπαιδευτος [91a3]) qui, dans leurs discours ou arguments, n'ont aucun intérêt pour *ce qui est* (περὶ ὧν ἂν ὁ λόγος [91a4]). Cette absence d'intérêt envers *ce qui est* fait écho aux passages sur la philosophie authentique, dans lesquels l'objet de recherche du philosophe véritable est appelé οὐσία, τὸ ὄν ou τὰ ὄντα (78d1, 78d4, 90d6-7). L'adjectif ἀπαιδευτος (91a3) renvoie quant à lui à la mention ἄνευ τέχνης, qui se rapportait au misologue (90b7). Quant à mention selon laquelle agir de manière non philosophique revient à agir par amour de la victoire, elle se rapporte directement aux antilogiciens. En effet, l'adverbe φιλονίκως est intimement lié à l'éristique, soit cet art de la controverse consistant en l'échange de questions et de réponses brèves et ayant pour but la réfutation du répondant, peu importe la vérité. Il est à noter toutefois que la réfutation éristique est apparente :

accepter tout ce qu'il dit, à le critiquer et à n'avoir en tête que la vérité. Ils ne doivent pas être trompés par son zèle (προθυμία [91c4]). Ainsi donc, si Socrate risque de se comporter οὐ φιλοσόφως, c'est parce qu'il fait preuve d'un zèle trop ardent, comme ceux qui se comportent φιλονίκως. Comme il approche de la mort, le succès de sa thèse lui tient fortement à cœur. Toutefois, il diffère des gens qui agissent φιλονίκως par le fait qu'il ne cherchera pas à faire triompher sa thèse aux dépens de la vérité. Ceux qui agissent φιλονίκως n'ont pas le souci de la vérité et ne s'occupent pas de *ce qui est*. Socrate, lui, a toujours ce souci, lequel montre qu'il est un philosophe véritable.

⁹ Les *Définitions* (Ὅροι), traité pseudo-platonicien dont la date de rédaction n'est pas connue avec certitude, contiennent la définition suivante de l'antiphilosophie (ἀφιλοσοφία) : « état qui rend misologue » (Ἀφιλοσοφία ἔξις καθ' ἣν ὁ ἔχων μισολόγος ἐστίν [415e4]).

les raisonnements utilisés reposent principalement sur des sophismes. Or, contrairement à une idée répandue, Platon associe fréquemment les antilogiciens aux éristiques et les oppose plus d'une fois au philosophe véritable. Ainsi, en *République* V (452e-456a), un contradicteur anonyme (ἀντιλέγων [455a9]), possesseur d'une technique appelée « antilogique » (ἀντιλογική τέχνη [454a1]), présente de fausses objections qui viennent brouiller la discussion (V, 452e-456a). Cet antilogicien agit de manière éristique (ἐρίζειν [454a5]; ἔρις [454a8]) : il ne veut pas vraiment discuter (διαλέγεσθαι [454a5], διάλεκτος [454a8]) en utilisant les instruments propres à la dialectique, soit la division selon les genres. Dans le *Théétète* (164c7-d10), la façon « antilogique » (ἀντιλογικῶς [164c7]) de raisonner est définie comme l'utilisation superficielle du langage dans le simple but de triompher aux dépens de son adversaire. Une telle conduite n'est pas le propre des philosophes (φιλόσοφοι [164c9-164d1]), mais des gens qui aiment à se battre (ἀγωνιστοί [164c9]). Dans le *Sophiste*, enfin, il est question d'un « sophiste » qui utilise l'*elenchos* dans le cadre de réunions privées (225a2-226a4). Le savoir de ce sophiste est qualifié d'« éristique » (ἐριστικός [225c9]) et est compris dans le genre plus vaste de l'antilogique (ἀντιλογικός [225b10]). Ce type particulier de sophiste – que l'on peut nommer « antilogicien éristique » – vise uniquement la victoire dans ses discussions. Il ressemble en cela à Euthydème et à Dionysodore, les deux frères éristiques du dialogue l'*Euthydème*, qui utilisent l'*elenchos* dans un sens comme dans l'autre, peu importe la vérité. Bref, l'antilogicien tel que décrit par Platon est sans contredit un éristique qui utilise l'*elenchos* à des fins dévoyées.¹⁰ Platon l'oppose fréquemment au philosophe véritable, à plus forte raison à Socrate.

Le passage sur la misologie nous met en garde contre un danger réel : celui de penser qu'il n'existe rien de sain dans les λόγοι. Plus précisément, il s'agit d'attribuer aux λόγοι les mêmes caractéristiques que les objets du monde sensible, lesquels sont instables et toujours en mouvement. Lorsque l'âme se sert du corps dans ses recherches, elle est entraînée vers ce qui jamais ne reste le

¹⁰ Contre cette thèse, voir : Kerferd (1981) 59–67. Le plus grand défaut de l'étude de Kerferd est d'avoir porté sur une seule définition de l'antilogique (*Phdr.* 260e2-261e4). Or, il existe deux autres définitions de l'antilogique (*Soph.* 225a2-226a4 et 232e2-4) et celles-ci démontrent pleinement toute la dimension éristique de l'antilogique, laquelle est confirmée par plusieurs autres passages (entre autres, *Resp.* V 454a1-b9 et *Tht.* 163c4-165e5). De plus, Kerferd ne parvient pas à distinguer l'*elenchos* socratique de l'*elenchos* antilogique, lesquels n'ont pas la même forme. Du fait que les antilogiciens utilisent l'*elenchos*, il en déduit qu'ils se rapprochent de Socrate et de sa dialectique. Or, Platon fait tout pour les distinguer. D'ailleurs, Platon ne met jamais le verbe ἀντιλέγειν dans la bouche de Socrate en contexte réfutatif (c'est-à-dire pour décrire l'acte de réfutation qu'il accomplit), lui préférant plutôt l'expression ἐναντία λέγειν.

même. Elle devient errante (πλανάω [79c7]), elle est troublée (ταράσσω [79c7]), elle éprouve un vertige (εἰλιγγιάω [79c7]), comme si elle était ivre (μεθύω [79c8]). Le monde sensible, toujours en mouvement, ne constitue pas un objet de recherche fixe, mais contradictoire. Il abrite des phénomènes opposés qui apparaissent constamment en lutte. Dans les dialogues platoniciens, ce vocabulaire de l'errance et du trouble se retrouve fréquemment en présence de contradictions formelles : nombreux sont les interlocuteurs de Socrate qui, après réfutation (c'est-à-dire exposition de leurs propres contradictions), ressentent un vertige devant le renversement d'une croyance qu'ils pensaient assurée.¹¹ Le monde sensible est ainsi associé à l'erreur, attendu que toute proposition contradictoire ne peut être vraie.¹² Les antilogiciens, dépeints comme des éristiques et des matérialistes convaincus, donnent à leur λόγοι les mêmes caractéristiques que celles du monde physique, dont la plus manifeste est son caractère contradictoire. Leur λόγοι contradictoires naissent du sentiment de misologie et provoquent ce même sentiment chez ceux qui les écoutent. Ils sont ainsi victimes et propagateurs de la haine des discours. Le passage 89c11-91c5 ne nous informe malheureusement pas en quoi consistent ces λόγοι contra-

11 Par exemple, dans le *Premier Alcibiade* (116e-120e), le personnage éponyme se plaint, après s'être contredit pour la troisième fois, d'avoir « perdu la tête » ou, plus littéralement, d'être en proie à un « état bizarre » (ἀτόπως [116e3]). Pour décrire l'acte de se contredire, Socrate utilise le verbe πλανάω (117a10, a11, b3, b7, c3, c7, d1 et d4), lequel signifie « varier », « errer » ou « s'égarer ». Socrate assimile le fait de varier dans ses réponses au fait de se tromper (ἀμαρτάνω [117e7]). Dans l'*Euthyphron*, le personnage éponyme se plaint, après avoir été réfuté au moyen d'arguments tortueux, de ne plus être en mesure d'exprimer ses pensées. Plus précisément, ses paroles tournent incessamment autour de lui et refusent de rester en place (περιέρχεται γάρ πως ἡμῖν αἰεὶ ὃ ἂν προθώμεθα καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἂν ἰδρυσώμεθα αὐτό [11b6-7]). Socrate lui-même fait état de symptômes similaires après avoir été réfuté par Protagoras (*Prot.* 338e-339d) : face aux paroles de Protagoras, qui relève chez Socrate une contradiction, il a l'impression d'avoir reçu un « coup de poing d'un bon pugiliste » (ὥσπερ εἰ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς [339e1-2]). Cette réaction est accompagnée d'une description symptomatique : la vision de Socrate se trouble (σκοτώω [339e2]) et il est pris de vertige (ἰλιγγιάω [339e2]). Il est à noter que Socrate utilise également le verbe εἰλιγγιάω (autre graphie du verbe ἰλιγγιάω) dans le *Lysis* (216c) pour décrire les effets de la contradiction. Après avoir rejeté la thèse selon laquelle « le semblable est ami du semblable » et en être arrivé à la thèse contradictoire selon laquelle « c'est de l'opposition que naît l'amitié », Socrate remarque que les « spécialistes de la contradiction » (οἱ ἀντιλογικοί [216a7]) se jetteraient rapidement sur sa thèse pour la déchirer en morceaux puisqu'elle est contradictoire. Socrate désire surmonter la difficulté, mais est pris de vertige devant l'impasse où se trouve la discussion (αὐτὸς εἰλιγγίω ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας [216c5]).

12 Voir, entre autres, *Phd.* 92c et *Prot.* 333a-b, où Socrate laisse entendre qu'entre deux propositions contradictoires, une seule peut être vraie.

dictoires. Toutefois, le second passage du *Phédon* dans lequel nous retrouvons une occurrence d'un terme en ἀντιλογ- (101e1-102a1) – et, plus particulièrement, le passage qui précède immédiatement celui-ci – nous donne quelques indices précieux de la forme qu'ils pourraient revêtir, tout en mettant en lumière les véritables raisons qui poussent Platon à considérer l'antilogicien comme un adversaire acharné de la philosophie véritable.

Après avoir réfuté l'objection de Simmias en exposant les contradictions qu'elle recèle, Socrate fait une longue pause. Cette pause est l'occasion pour lui de nous raconter son parcours philosophique. Il nous apprend qu'il a déjà été passionné par l'étude de la nature (περὶ φύσεως ἰστορία [96a8]), mais que celle-ci l'a vite désenchanté : elle l'a rempli de doute et lui a fait perdre toutes ses certitudes. En effet, comme cette forme d'étude s'attache à des objets qui ne restent jamais fixes, elle est nécessairement porteuse de contradictions. Écorchant au passage les théories d'Anaxagore, Socrate raconte qu'il décida d'abandonner ce type d'étude pour se réfugier du côté des λόγοι (99e5). Plus précisément, il décida d'examiner les êtres en ne prenant plus comme point de départ les objets du monde matériel, mais bien les raisonnements. Ce *nouvel élan* (ou *seconde navigation*) lui permit d'atteindre les causes qu'il recherchait depuis le tout début, par exemple le Beau en soi (καλὸν αὐτὸ [100b6]), c'est-à-dire ce qui rend beaux les objets beaux. Ce type de cause, opposé aux causes dites « savantes » (τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς [100c9-10]), n'est pas porteuse de contradictions. Dans un court passage qui regorge de termes évoquant une discussion de type éristique (100e8-101d2), Socrate défend sa découverte et montre que le fait de soutenir que « ce qui est plus grand est plus grand du fait de la Grandeur en soi » ou, inversement, « ce qui est plus petit est plus petit du fait de la Petitesse en soi » permet d'éviter toute contradiction. En effet, s'il avait affirmé que « tel individu est plus grand ou plus petit *de la tête* », on lui aurait objecté la chose suivante :

... en premier que c'est en raison de la même chose que le plus grand est plus grand et le moins grand moins grand, ensuite que si c'est *d'une tête* – c'est-à-dire d'une chose petite – que le plus grand est plus grand, on se trouve alors devant un prodige : être grand en raison de quelque chose de petit. Est-ce que tu n'aurais pas peur ? (trad. Dixsaut) (πρῶτον μὲν τῷ αὐτῷ τὸ μείζον μείζον εἶναι καὶ τὸ ἔλαττον ἔλαττον, ἔπειτα τῇ κεφαλῇ σμικρᾷ οὐσῇ τὸν μείζω μείζω εἶναι, καὶ τοῦτο δὴ τέρας εἶναι, τὸ σμικρῷ τινι μέγαν τινὰ εἶναι· ἢ οὐκ ἄν φοβόιο ταῦτα; [101a7-101b2])

La méthode adoptée par Socrate lui permet de se protéger d'une objection (ἐναντίος λόγος [101a6]) qui ressemble étrangement à une objection éristique.¹³

¹³ « Une objection de ce genre n'est pas impossible dans un dialogue éristique : cf. *Euthydème*, dialogue que Th. Gomperz (...) appelait, dans la partie où le sophiste et son frère exhibent leur

Les formes intelligibles apparaissent ici comme un rempart à la réfutation sophistique, un genre de bouclier à contradictions. Or, faut-il s'étonner que les antilogiciens fassent leur dernière apparition tout juste après l'exposition de tels arguments éristiques¹⁴ ? Après avoir qualifié ces arguments de *subtilités* (κομψεία [101c8]) qu'il convient de laisser à de plus savants (σοφωτέροι [101c9]),¹⁵ Socrate décrit la méthode qu'il utilise dans ses recherches (101c9-e1).¹⁶ Cette méthode se veut la suite logique de la démarche décrite plus tôt en 100a3-7. Il s'agit dans un premier temps de poser un raisonnement qui soit le plus solide, puis d'accepter comme vrai tout ce qui « consonne » (συμφωνεῖν [100a5]) avec lui et, inversement, de rejeter comme faux tout ce qui ne s'y accorde pas. La contradiction joue ici un rôle central : c'est en décelant des contradictions entre un raisonnement donné et l'hypothèse la plus solide qu'on parvient à déterminer la fausseté de cet argument.¹⁷ Dans un deuxième temps,

savoir-faire, *une farce dialectique de Mardi gras*. » Vicaire (1983) 121. « His [Socrates] objections to the rejected reasons are here formulated in an eristical manner, no doubt in parody of the contradiction-mongers [ἀντιλογικοί] (101e1-2) » Gallop (1975) 186.

14 Le passage 100e8-101d2 du *Phédon* permet ainsi d'apporter un argument de plus à la thèse selon laquelle les antilogiciens sont des éristiques.

15 La référence à « de plus savants » doit être entendue, selon nous, de manière ironique. De plus, il n'est pas impossible que le terme σοφωτέροι pointe ici en direction des ἀντιλογικοί de 101e2. En effet, le *Sophiste* 232b3-233d2 nous informe que l'antilogicien donne à ceux qui l'écoutent l'impression (fausse) de tout connaître et le *Lysis* 216a5-b2 décrit ironiquement les « spécialistes de la contradiction » ou « dénicheurs de contradictions » (οἱ ἀντιλογικοί) comme des πάσσοφοι ἄνδρες. Nous sommes également d'avis que l'utilisation de l'adjectif σοφός en 100c10 doit être entendue de manière ironique.

16 La description de cette méthode (101c9-102a1) a fait l'objet de multiples discussions dans le cercle des interprètes de Platon. Comme le dit C. J. Rowe, non sans discernement, « hardly any two scholars agree completely about most aspects of this passage (...) » Rowe (1993) 245. Le thème et la longueur même du présent article ne nous permettent pas d'aborder en détail ce débat, qui mérite à lui seul un article distinct. Sur la question, voir, entre autres : Blank (1986) 146–163; Bostock (1986) 157–177; Dixsaut (1991) 380–387; Dorter (1982) 127–140; Rowe (1993) 245–249; Stough (1976) 1–30.

17 Platon utilise à plus d'une reprise des métaphores musicales pour exprimer le résultat de l'acte de se contredire. Ainsi, quelques pages plus tôt dans le *Phédon* (91c6-95a4), Socrate réfute les objections de Simmias et montre qu'elles sont associées à des contradictions. En effet, Simmias soutient deux thèses mutuellement exclusives : d'un côté, la thèse selon laquelle « apprendre, c'est se ressouvenir », donc que l'âme préexiste au corps et aux éléments matériels; de l'autre, que « l'âme est une harmonie », plus précisément une « chose composée ». L'admission de ces deux thèses mène à des conséquences absurdes, entre autres que l'âme, qui préexiste au corps et aux éléments matériels, est composée d'éléments qui, eux, n'existent pas encore. Socrate remarque que les deux thèses contradictoires « ne chantent pas à l'unisson » (οὗτος οὖν σοὶ ὁ λόγος ἐκείνῳ πῶς συνάσεται [92c2-3]). Plus précisément, les paroles de Simmias ne sont pas « chantantes » ou « harmonieuses » (Οὗτος τοίνυν, ἔφη, σοὶ οὐ συνῳδός [92b8]). Socrate demande alors à son interlocuteur de choisir l'une ou l'autre de ces

lorsque l'hypothèse la plus solide est elle-même remise en question, il s'agit de vérifier si toutes les conséquences qui ont été tirées de cette dernière (τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα [101d4]) sont mutuellement consonantes ou non (ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ [101d5]). Socrate critique précisément les antilogiciens sur ce point : les ἀντιλογικοί confondent volontairement le principe (ἀρχή [101e2]) avec ses conséquences (ἐξ ἐκείνης ὠρμημένων [101e2-3]). Cette manière de procéder ne vise pas à découvrir *ce qui est* (τῶν ὄντων εὐρεῖν [101e3]). De toute façon, cette découverte importe peu aux antilogiciens : ils retirent surtout de la satisfaction lorsqu'ils embrouillent la discussion et jettent leurs interlocuteurs dans la confusion. Cette manière de procéder n'est pas philosophique : si Cébès est vraiment de la race des philosophes (εἴπερ εἶ τῶν φιλοσόφων [101e6]), il ne confondra pas le principe et ce qui en découle, mais partira plutôt à la recherche d'une hypothèse supérieure, laquelle rendra compte de l'hypothèse initiale.

Ce deuxième passage sur les antilogiciens ressemble étroitement au premier : Platon répète que les antilogiciens ne s'intéressent pas à l'objet de recherche de la philosophie (*ce qui est*), ce qui les disqualifie du titre de « philosophes véritables ». Mais il y a plus. À la toute fin du passage, Socrate invite son interlocuteur à utiliser la méthode qu'il a décrite en 101c9-e1 *si vraiment* (εἴπερ [101e6]) il veut être philosophe. Cette méthode est ignorée par les antilogiciens. Grâce à leur art,¹⁸ ils mélangent pêle-mêle principes et conséquences, embrouillent la conversation et se réjouissent de la confusion qu'ils ont créée. Cette manière d'agir est observée dans un cadre précis : durant les discussions (διαλέγω [101e2]). Le passage intercalé entre la méthode décrite par Socrate en 100a3-7 et 101c9-e1, de par sa teneur éristique, nous donne un exemple probant

deux thèses contradictoires, attendu qu'elles ne peuvent être tenues en même temps. De la même façon, dans le *Protagoras* (327b7-333c9), Protagoras se fait prendre en flagrant délit de contradiction par Socrate : d'un côté, il affirme qu'une chose ne possède qu'un seul contraire et non plusieurs ; de l'autre, il soutient que la déraison possède plus d'un contraire et non un seul. Socrate l'invite encore une fois à renoncer à l'une des deux propositions contradictoires, car – littéralement – elles « ne sont pas dites de manière musicale » (οὐ μουσικῶς λέγονται [333a6-7]). Bref, elles ne sont pas en accord l'une avec l'autre ou, pour filer la métaphore musicale, elles ne chantent pas à l'unisson (οὐ συνᾶδουσιν [333a7]). En effet, les deux propositions contradictoires ne vont pas ensemble : elles ne peuvent être combinées pour former un tout cohérent (οὐδὲ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις [333a7-8]). Pour d'autres exemples de telles métaphores, voir *Lach.* 193d-e et le *Gr.* 481c-482c.

18 101e6 : σοφία. Nous sommes d'avis que cette remarque est ironique. Bien sûr, Platon ne nie pas que l'antilogique est un art ou une technique : elle consiste à réfuter (ἀντιλέγειν) le vrai comme le faux. Toutefois, cette technique n'est qu'un savoir-faire superficiel et ne conduit pas à la vérité.

d'ἀντιλογικοὶ λόγοι : dans le cadre de discussion, réfuter les réponses de son interlocuteur en montrant qu'elles donnent naissance à des conséquences apparemment contradictoires, et ce, en utilisant des raisonnements sophistiques.¹⁹ L'expression ἀντιλογικός λόγος a donc toutes les chances de se rapporter à une réfutation (*elenchos*), plus précisément à une réfutation éristique.

Les raisons pour lesquelles Platon s'oppose aussi farouchement aux antilogiciens deviennent alors évidentes. Tout d'abord, ces derniers utilisent l'un des outils préférés de Socrate, à savoir l'*elenchos*. Or, ils l'utilisent de façon dévoyée : leur objectif est de vaincre leur interlocuteur, tandis que Socrate, lui, ne vise que la vérité. Les antilogiciens empruntent donc le masque du philosophe véritable et pervertissent ainsi la philosophie. De plus, nous avons vu plus tôt le rôle central joué par la contradiction dans la méthode de Socrate. Les arguments qui ne consonnent pas avec l'hypothèse la plus solide sont tout simplement rejetés. La contradiction révèle ainsi la présence d'erreurs dans le travail philosophique. Or, la contradiction joue également un rôle central dans la technique antilogique. Les antilogiciens visent une seule et unique chose : faire ressortir les contradictions au sein du discours de leurs interlocuteurs dans le but de les réfuter. Toutefois, les contradictions obtenues par les antilogiciens sont apparentes : elles ne reposent pas sur des oppositions véritables, mais sur des jeux de mots,²⁰ des divisions erronées²¹ ou des arguments superficiels.²² Les antilogiciens viennent ainsi brouiller la marche philosophique de l'âme vers la vérité. En effet, si nous accordons crédit aux paroles de l'antilogicien et croyons que les contradictions qu'il soulève sont véritables, nous serons alors invariablement portés à délaisser les λόγοι vrais qui apparaissent faux et, inversement, à adopter les λόγοι faux qui apparaissent vrais. Nous serons également séduits par la voie du relativisme puisque nous finirons par croire que tout ce que nous

¹⁹ « X est plus grand que Y de la tête » et « Y est plus petit que X de la tête » ne sont pas réellement contradictoires, car elles n'ont pas le même sujet ni le même prédicat. La conclusion selon laquelle « c'est par le plus petit que le plus grand est grand » ressemble quant à elle à un casse-tête logique où les pièces s'intervertiraient pêle-mêle (l'utilisation du comparatif y est ici pour quelque chose). Il convient de douter que « de la tête » puisse être la cause de ce que X est plus grand que Y ou que Y est plus petit que X : il s'agit simplement d'une façon de dire. Enfin, il convient de noter l'assimilation hasardeuse des expressions « de la tête » et « plus petit » dans la conclusion.

²⁰ Entre autres, utilisation d'un même terme en deux sens différents (p. ex., double sens du verbe μανθάνειν en *Euthyd.* 276d7-277b2).

²¹ Par exemple, *Resp.* V, 454a4-9.

²² Par exemple, voir la critique d'un argument de nature antilogique/éristique en *Th.* 164c2-d8, où il est dit que l'argument repose sur un simple accord de mots (πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι [164c7-8])).

connaissions et pensons certain est en fait soumis à la contradiction.²³ L'antilogicien apparaît ici dans toute sa clarté : il est l'opposé total du philosophe véritable. Faisant pencher l'âme humaine du côté du même relativisme dont est empreint le monde sensible, il la dévie de sa montée vers l'intelligible en lui faisant croire qu'il n'y a rien de sain ni d'assuré dans les λόγοι. Il la prive ainsi des λόγοι qui lui permettraient de vivre la seule vie qui mérite d'être vécue, soit la véritable vie philosophique.

Références

- Blank, D. L. 1986. « Socrates' Instructions to Cebes : Plato, *Phaedo* 101 d-e », *Hermes* 114 (2), 146–163.
- Bluck, R. S. 1955. *Phaedo*, London, Routledge & Kegan Pau. Limited.
- Bostock, D. 1986. *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press.
- Dixsaut, M. 1991. *Platon. Phédon*, Paris, GF Flammarion.
- Dorion, L.-A. 2009. « *Dissoi Logoi* » in *Les Sophistes*, tome II, édité par J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 125–131.
- Dorion, L.-A. 2010. *Xénophon. Mémorables I*, Paris, Les Belles Lettres.
- Dorter, K. D. 1982. *Phaedo. An Interpretation*, Toronto, Toronto University Press.
- Gallop, D. 1975. *Phaedo*, Oxford, Oxford University Press.
- Hackforth, R. 1955. *Phaedo*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kerferd, G. B. 1981. *The Socratic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Miller, T. 2015. « Socrates' Warning Against Misology (Plato, *Phaedo* 88c-91c) », *Phronesis* 60, 145–179.
- Robinson, T. M. 1979. *Contrasting Argument: An Edition of the Dissoi Logoi*, Salem, N. H. Ayer.
- Rowe, C. J. 1993. *Plato. Phaedo*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stough, C. 1976. « Forms and Explanation in the *Phaedo* », *Phronesis* 21, 1–30.
- Vicaire, P. 1983. *Platon. Phédon*, Paris, Les Belles Lettres.
- Woolf, T. 2008. « Misology and Truth », in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XXII, édité par J. J. Cleary et G. M. Gurtler, Leiden, Brill, 1–16.

²³ Par exemple, que « dix soit plus que huit de deux » (101b4) ou que « la double coudée soit plus grande de la moitié que la coudée » (101b6). Même chose pour l'addition ou la soustraction : « (...) lorsqu'on adjoint une chose à une chose, que cette adjonction soit cause du fait qu'il y a deux choses, alors que si on fragmente une chose, ce soit alors la fragmentation qui soit cause de ce même fait – cela, tu te garderas bien de l'affirmer, je suppose ? » (trad. Dixsaut) (101b9-c1).